

庐山文化景观与庐山文献

杜玉玲

世界文化景观遗产诞生后,庐山成为中国第一个入选的遗产。在申遗专家与研究者的被动接受与主动面对过程中,庐山文化景观逐渐被揭示,并与世界遗产标准产生某些契合。然而,目前对庐山文化景观的认识还比较肤浅,尤其是未能充分利用庐山丰富而系统的历史文献资料,深入揭示其固有的“突出普遍价值”。因此,从社会文化史研究的学术视野,对庐山文献进行系统研究和深度解读,对于发展庐山旅游文化、推进申报世界遗产工作和扩充世界文化景观遗产的包容性,都具有认识论意义与实践价值。

[关键词]世界文化景观遗产;庐山文化景观;庐山文献;社会文化史

[中图分类号]G127 [文献标识码]A [文章编号]1004-518X(2015)03-0235-07

[基金项目]江西师范大学规划项目(人文社科)“世界文化景观遗产视野下的庐山文献研究”

杜玉玲,厦门大学人文学院博士生,江西师范大学图书馆馆员。(江西南昌 330022)

两次世界大战后,在“人类与自然的和谐统一”理念的不断追求下,世界文化景观遗产诞生。庐山因其深厚的历史文化底蕴与秀丽的自然风光,以及依然不断有机演进的多元文化元素,于1996年列入世界文化景观遗产名录。然而,很长时间以来,面对建立于欧美文化地理学基础之上的文化景观遗产理论,中国申遗专家和研究者都处在一知半解与被动接受状态。受此影响,我们对庐山文化景观遗产的认识还比较肤浅,未能深入揭示庐山所具有的“突出普遍价值”和“中国文化特色”。为此,我们必须充分利用庐山丰富而系统的历史文献资料,重新还原庐山文化建构的历史过程,进而达到对庐山文化景观作“整体的、本质的描述”。近年来文献学研究领域的社会文化史转向,为这一研究思

路提供了必要的理论与方法。

一、庐山文化景观从概念到观念的接受

1992年,在世界遗产组织保护名单中,出现除自然遗产、文化遗产和自然与文化混合遗产之外的第四类遗产——世界文化景观遗产。其遗产理念建基于新文化地理学的文化景观概念之上,经历从精英的、伟大的、静止的向平民的、普通的、动态的发展过程,集中体现该学科概念的内涵与特点。^[1]世界文化景观遗产作为文化遗产的一个特殊类别,成为架构自然和人文的一座桥梁,展示人类社会与聚落在自然环境的物质性制约或机会下,以及在社会、经济、文化等因素的内在和外在持续作用下的演进,突出强调人和自然之间长期而深刻的相互作用关

系。^[2]在此视野下,先前困扰世界遗产组织和申遗国家间的自然与文化两极对立的问题得以解决。

1996年,庐山入选世界文化景观遗产名录。然而,由于中西方文化景观概念的差异,在申遗前后近二十年时间里,中国学界对文化景观遗产的理解并不到位,经历了一个从概念到观念逐步转型的过程。

1996年前后,为准备庐山申报世界遗产,一批申遗专家及研究者致力于对庐山文化的研究,从而成就庐山研究史的高峰期。据江西财经大学胡海胜教授统计,1980—2006年期间,总计796篇庐山研究文献,其中文化景观类占211篇,位居研究成果之首。^{[3](P68)}这两百多篇文献主要研究的是庐山文化及其物质载体,如别墅、寺庙、书院、桥梁等。^{[3](P69)}在作者看来,庐山文化景观即是庐山文化与别墅等景观的融合体。然而,真实的情况是,在胡海胜之前,“庐山文化景观”一词并没有进入研究者的视野,大部分研究成果依然是以“庐山风景名胜”、“庐山文化遗产”、“庐山自然遗产”等为论题,所谓的“文化景观”研究,只是胡海胜基于自身的认识而使用的概念。^{[3](P77)}作者在文中所列的“庐山文化景观一览表”,就是直接承袭了郑艳萍编制的“庐山文化遗产一览表”。

2006年,郑艳萍围绕“庐山文化遗产的保护与利用”这一主题,从庐山文化发展史、庐山文化遗产分类评价及庐山文化遗产如何保护与利用三方面进行分述。作者根据国内外文化遗产的分类标准和体系^[4],将庐山文化遗产分为2大主类、9个亚类、42个基本类型,共445个文化遗产资源单体,即文中所列“庐山文化遗产一览表”。其中2大主类分别为有形物质文化遗产与无形物质文化遗产,9个亚类分属在2大主类之下,有形物质文化遗产分属遗址遗迹、建筑物、纪念性景观、地方土特产品、文献与遗物5个亚类,无形物质文化遗产分属口头表述、民间科

技、社会习俗、人事记录4个亚类,古人类生活遗址等42个基本类型又分属在9个亚类之下,最后亭子墩新石器晚期村落遗址等445个文化遗产资源单体又分布在42个基本类型之下。^[4]由此看来,作者对世界遗产实践的理解,依然停留在20世纪70年代世界遗产组织成立初期的文化遗产和自然遗产分开保护理念。在此观念下,文化遗产仅局限于单个或组团的建筑或构筑物,去除与之相关的整体的自然或人文环境;而其中所列无形物质文化遗产是从有形物质文化遗产中分离出来的,它人为地剥离各文化遗产单体的整体性;同时,各遗产单体虽然非常有序地被分到各类,但它们之间的时空关联性却被无形打破。因此,郑艳萍所揭示的“庐山文化遗产”,只能是眼见的、单体的、凝固的、断裂的物质实体。这一研究视角集中代表自1996年庐山申遗以来的研究现状;对研究者来说,“庐山文化景观”依然是一个陌生的概念,大部分研究成果依然停留在文化遗产与自然遗产截然分开的状况。

2004年,以费勒教授为代表的国际社会质疑中国规避申报世界文化景观遗产^[2],引起中国申遗专家与研究者的重视,开始从理论与实践上寻求与世界对接的途径。在理论上,一批研究者开始梳理建基于地理学科理论之上的“文化景观”一词的定义、分类、标准、特征及文化景观遗产保护的方法与途径^{[5](P5-37)}。自2005年以来,研究者开始陆续使用“庐山文化景观”一词进行研究。不过,从其研究内容可以发现,固有的观念依然左右着研究者的思路与行文。如前引胡海胜的博士论文《庐山文化景观变迁研究》,虽然接受了“庐山文化景观”概念,但作者所揭示的“庐山文化景观”,依然是眼见的、单体的、凝固的、断裂的物质实体,与前述郑艳萍所揭示的“庐山文化遗产”并无二致。^{[3](P148-151)}至于景观与景观之间的联系,现有景观与已经消失的景观之间的联系,有形的物质景观与礼仪、制度、山规等具有强烈社会象征意义的景观之间的联

系,尚未进入他的研究视野。

2009年6月,五台山成为中国第二个以混合遗产提名却被世界遗产组织以“文化景观”名类纳入的世界遗产。中国的申遗专家与相关研究者开始认识到,“文化景观遗产”不仅仅是一个必须接受的新概念,而且必须从观念与理论上去理解与接受。2011年,四川师范大学卢娜的硕士学位论文《世界遗产视野下的庐山文化景观解读及旅游意义》,试图通过梳理世界文化景观遗产出台的学科背景与理论基础,探寻庐山被列为世界文化景观遗产的真正原因,进一步揭示庐山有别于其他山岳文化而具有的“突出普遍价值”。作者明确指出:“人与自然相互融合”是中国传统名山都具备的特性,而庐山相较于其他名山的显著特点,在于文化景观的相互演替及其关联性,这才是庐山文化景观遗产所具有的“突出普遍价值”。^[6]基于这一认识,作者梳理了庐山文化景观从秦至现代两千多年的简史,对庐山文化景观之间在时空上的相互演替做了总结,编制了“庐山文化景观演替表”。该表不同于前述郑艳萍和胡海胜的“庐山文化遗产(景观)一览表”,旨在揭示动态的、演进的文化景观。从东林寺、简寂观、白鹿洞书院、御碑亭、牯岭直至爱国主义教育基地,随着历史的发展、文化因子之间的竞争,庐山南北各景观相继以不同的情景呈现。^[6]在卢娜看来,庐山文化景观是一个动态过程,是人类活动相继叠加的结果。在这个叠加过程中,什么文化都能看到,可每种文化又不是同时的,它反映了不同时代。这就使庐山有别于“封禅之地——泰山、佛教圣地——峨眉山、道教圣山——武当山”等历史名山,因而具有“突出普遍价值”,符合世界文化景观遗产的入选要求。

然而,从时空的角度,我们看到的只能是庐山文化景观从东林寺至爱国主义教育基地的一个线性的、前后承继的、动态演进的结果,但对于现有景观与那些已经消失在废墟中、目前却

只能从文献中找回的景观之间的联系,以及有形的物质景观与那些无形的、曾经存在过、目前也只能在文献中见到的礼仪、制度、山规等具有强烈社会象征意义的景观之间的联系,我们依然无法揭示。而在实际上,正是这些无形遗产与有形遗产之间的内在历史联系,更多地体现世界文化景观遗产的内核。

二、庐山文献之于庐山文化景观的意义

“文献”一词,最早出现于《论语·八佾》,原文如下:

子曰:夏礼,吾能言之,杞不足徵也;殷礼,吾能言之,宋不足徵也。文献不足故也。足,则吾能徵之矣。

孔子的这段话,学者一般用来说明“文献”一词如何从“典籍和贤人”演变为专指“典籍”的过程。而引起笔者兴趣的,却是“文献”之于夏朝和殷朝已逝去的礼仪制度之间的关联,前者可以用来证明后者的存在或是存在的全景。这样一种引证关系,让笔者联系到庐山文献与庐山文化景观之间的关系。

如前所述,从445个文化遗产单体,到493个文化景观资源单体,再到四百多个景观单体之间的时空演替性,这些让我们得以窥见庐山文化景观丰富内涵的一角,但显然不能代表庐山文化景观的全部。我们应该明白,在四百多个文化景观单体中,每一个景观单体背后都可能蕴含着其生存时代的政治、经济和意识形态,都可能和其他一个或几个单体产生某种联系,都可能有曾经与之相关、现在遗失在废墟中的另外一个或几个单体。那么,我们究竟应该如何揭示庐山文化景观的时代意义?如何揭示景观与景观之间的关联性?如何揭示现存景观与那些遗失的景观之间的联系?在这方面,胡适的《庐山游记》给了笔者进一步的启示。

1928年4月7-9日,胡适受上海商务印书馆出版商王云五的邀请,在沈昆山、高梦旦、蒋竹

庄等友人和英国传教士甘约翰的陪同下,游览了庐山的17处景点。胡适在此行中写下《庐山游记》,因而永载庐山史册。胡适指出:

庐山有三处史迹代表三大趋势:(一)慧远的东林,代表中国“佛教化”和佛教中国化的大趋势;(二)白鹿洞,代表中国近世七百年的宋学大趋势;(三)牯岭,代表西方文化侵入中国的大趋势。^{[7](P26)}

胡适的“三大趋势论”,对庐山文化特征的概括极为精辟,在此后上庐山的人文、学者、游客及庐山当地人中传唱不绝。那么,胡适的立论依据又是什么呢?通读游记可以发现,胡适在整个游程中,查阅大量的庐山历史文献,如康熙七年(1668)吴炜编订的《庐山志》、康熙五十七年(1719)毛德琦的《庐山新志》、嘉靖四十年(1561)桑乔的《庐山纪事》(以上山志分别简称《吴炜志》、《毛志》、《桑纪》)、民国十四年(1925)陈云章编著的《庐山指南》及梁朝慧皎的《高僧传》、明代释德清编纂的《庐山归宗寺志》,等等。^{[7](P5-28)}通过游览古迹与阅读山志,胡适总结出了“三大趋势论”。

1928年时,东林寺、白鹿洞书院已然凋落不堪,牯岭正处在它的繁盛时期,胡适的“三大趋势论”建立于文献阅读、古迹游览与现实感受基础上,它让我们明白昔日曾经辉煌的文化景观是可以在《桑纪》、《毛志》、《庐山归宗寺志》等文献中找回。此后,在胡适游记等文献基础上创作的后续文献,又见证了“牯岭文化”的繁盛。文献与文化景观就是在这种互相建构过程中层层累积下来。这与两千多年前孔夫子关于文献之于礼仪制度的意义有不谋而合之处。《庐山游记》出版两年后(1930),吴宗慈开始着手编纂另一部《庐山志》(以下简称《吴志》),在承袭《桑纪》、《吴炜志》、《毛志》的基础上,特别开创了“山政”一纲,专门记录“牯岭”特区的形成,同时也收录了胡适的这篇游记。我们现在看到的历代庐山文献,就是在这样层层叠加的情况下传承下来

的。由此我们就回到前述的几个问题。举例来说,作为个体存在着的东林寺,若要解读出蕴含其中的反映魏晋至唐宋时期的政治、经济和意识形态的整体意义,我们最可靠的依据是产生于那个时代的文献,诸如《庐山远公话》之类的民间话本、《复东林寺碑》之类的碑刻、《庐山记》之类的山志、《高僧传》之类的佛教典籍及唐宋时期士人的庐山游记等等。从这些文献中,我们可以把前述研究者列入不同类别的、孤立的文化景观单体——诸如东林寺、西林寺、远公塔、慧永塔、东林寺碑刻、三笑亭、远公讲经台、虎溪桥、聪明泉、卓锡泉、虎跑泉、出木池、白莲池、杏林、文殊金像、莲花漏、虎溪三笑、佛教、慧远、陶渊明、谢灵运、陆修静等^{[3](P148-151)}——建立起某种联系。在此基础上,我们可以进而探讨那些曾经存在、如今消逝且只有在文献中能见到的景观及所有与东林寺相关的景观背后蕴藏的社会象征意义。东林寺作为单体的文化景观,它与其他景观之间的关联,与那些遗失了的景观之间的关系,与它所生存时代的政治、经济和意识形态之间的意义,就是在这种文献解读的过程中得以揭示。依此类推,若要揭示东林寺与太平兴国宫、白鹿洞书院等其他文化景观之间的关联性,我们同样需要依据唐宋之前及此后产生的一系列庐山文献。

福柯在《知识考古学》序言中,对“历史遗迹与文献”的关系作了深刻的分析,对我们颇有启迪意义。他认为:

就传统形式而言,历史从事于“记录”过去的重大遗迹,把它们转变为文献,并使这些印迹说话,而这些印迹本身常常是吐露不出任何东西的……在今天,历史则将文献转变成重大的遗迹,并且在那些人们曾辨别前人遗留印迹的地方,在人们试图辨认这些印迹曾经是什么样的地方,历史便展示出大量的素材以供人们区分、组合、寻找合理性、建立联系,构成整体。……历

史只有重建某一历史话语——对历史重大遗迹作本质的描述——才具有意义。^{[8](P5-7)}庐山文献是庐山历史的素材,我们可以通过对文献的区分、组合,寻找其合理性,建立其关联性,从而对庐山文化景观作出整体的、本质的描述,揭示其真正的“突出普遍价值”。

三、庐山文献系统与社会文化史研究

庐山北枕长江,东、南面临鄱阳湖,交通便利,风景秀丽,气候宜人。自东晋以来,庐山吸引众多的宗教信徒和文人墨客、诸侯帝王来往其中,创作大量的寺院道观志、山志、府县志、书院志、游记、摩崖石刻、旅游指南等文献,形成极为庞杂的庐山文献系统。这些历史文献建构并承载庐山丰富、多元的文化,为研究庐山文化景观遗产提供丰富而系统的素材。

庐山图书馆前馆长徐效钢先生,曾经积二十年之力,编纂了《庐山典籍史》(以下简称《徐书》),揭示了历代庐山文献的大致面貌。该书是一部地方文献史,共揭示《庐山记》《桑纪》《毛志》《吴志》等庐山地方史志三十二种,《太平兴国宫采访真君事实》《御制周颠仙人传》《庐山秀峰寺志》《庐山归宗寺志》等宗教典籍三十三种,《庐山远公话》《陶渊明集》等文学著作八十种,《白鹿洞书院新志》《白鹿书院教规》等书院典籍二十三种,《庐山指南》《庐山导游》等旅游著作七种,《冰期之庐山》《庐山地志略》等科学著作八种。^{[9](P1-3)}该书是目前所见最全面、最系统研究庐山地方文献的著作,可以作为研究庐山历史的最佳指南。

已有研究成果表明,文献是特定的人在特定的时代背景下编出来的,它是历史的记录,同时也是文化的建构。^{[10](P159)}面对前述如此丰富的庐山文献,历史研究者不仅需要对各种文本做诸如版本、校勘、目录、注释、考证、辨伪、辑佚等传统文献学范畴的研究工作,而且应该思考如何对它们进行区分、重组、划分层次、建立序列、

从不合理的因素中提炼出合理的因素、测定各种成分、确定各种单位、描述各种关系,通过还原文献的历史,重建庐山多元文化景观形成的过程。基于这样的认识,当我们面对每一种庐山文献时,都必须思考如下问题:文献是如何被创作的?是在怎样的背景下创作的?包含什么内容?这些内容在后世又是如何流传的?对后世有哪些影响?后人如何解读这些文献?后人的解读如何反映时代的变迁?

传统历史文献学旨在解读文本的审音、识字及在此基础上的一切考索校定的“文献分析技术”难以全面解答上述问题。^{[11](P35-37)}近几十年来,致力于书籍史、文献学研究的学者,逐渐突破版本、校勘、目录、注释、考证、辨伪、辑佚等领域研究,越来越多地涉及社会和文化领域的问题,从而掀起一股向社会文化史转向的学术潮流,研究成果非常丰富。^[12]这种社会文化史的研究取向,提醒研究者更多地从文献的生产过程、流传过程、使用过程去看蕴藏于文本背后更为宏观的思想、社会、政治及文化走向。^[13]这一研究取向提醒我们,解读历史文献必须了解已逝作者特殊的精神结构——他们的思维、情感与价值观,了解作者寄身于这一结构的时代背景与特征。即对文本的作者及文本所处时代的精神结构进行解释,我们暂且给其定义为“精神分析技术”。^{[11](P35-37)}

由此可见,在历代庐山文献研究中,不仅需要全部的“文献分析技术”,更应该注意到每种文本独特的精神结构——即借助于各种历史的、文化的知识,尽研究者所能,考证每种文本的作者生平、所处时代及文本的资料来源等等,考察它们被创作的历史语境,分析每种文本的内容特征。在此基础上,进一步考察后世对文献内容的解读和利用:文本的重抄、重印、重编,或是被收入其他文本,或是被转化成宏亭庙宇,或被转化成仪式规范。正是这些文本的创作、流传与使用过程中所体现的思想、社会、正文论及文

化走向,反映庐山文化景观之间的整体性、连续性与融合性,体现它所具有的“突出普遍价值”。

在具体的庐山文献研究中,同样如此。如陈舜俞的《庐山记》,这是现存下来的最早的一部庐山志书。我们可以吸收已有的以“文献分析技术”为基本研究方法的研究成果,考证它的作者、卷目与版本,也要借助于这些技术考察《庐山记》版本的种类、文字的差异、卷目的多少、版本的精良等等,但这还只是研究工作的起步。在进一步的研究工作中,我们还要考证陈舜俞的生平和知识结构、《庐山记》的资料来源和创作背景。这就需要借助于我们对宋史、佛教史、道教史、儒学史的宏观认识,才能够清晰地判断出《庐山记》为什么会编成这个样子?它为什么会花大量篇幅去记录东林寺与慧远?为什么热衷于去讲与慧远有关的“神运殿”、“虎溪三笑”之类的传说与故事?在明白这些问题后,我们就找出了《庐山记》的内容特征,也即是它的时代性。接着,我们要考察《庐山记》讲述的慧远传说与故事在后世发生什么样的变化?它们是如何被解读的?不同的解读背后隐含着什么样的时代特征、反映着不同文化元素之间的变化?要解答这些问题,需要我们对宋、元、明、清、民国等不同时期的大历史背景与文化元素的变化有宏观把握,才能明白为什么两宋时期的士大夫与僧人热衷于对慧远传说进行重述与扩充,明代为什么开始对其进行质疑,明末清初为什么开始进行全面解构。伴随这种内容解读的变化,由传说转化而来的各种建筑景观由繁盛到备受冷落,再到全面败落。通过如上三个研究步骤,我们不仅看到“慧远的东林,代表中国‘佛教化’和佛教中国化的大趋势”,而且看到庐山佛教文化与儒、道、国家意识、西方文化的相互竞争及变化过程。在这一历史过程中形成的各种文化景观,有的留存至今,有的历经重建,有的仅存废墟,有的已荡然无存。对于这些历史命运不同、生存状态各异的文化景观,我们只有通过《庐

山记》及其相关文献的生产、流传与使用过程的解读,才有可能重新建立起它们之间的联系。

如上所述,通过对历代的庐山文献的深度解读和系统研究。我们有可能逐步揭示现存四百多个文化景观单体之间的联系、景观背后蕴藏的社会象征意义以及现存景观与那些遗失了的景观之间的联系。换言之,庐山文化景观的相互演替及关联性,可以在历代庐山文献的还原与研究过程中得以全面揭示。

四、结语

自从庐山被列入世界文化景观遗产以来,学术界及相关部门就一直在酝酿着如何打造庐山这块“世界文化遗产”招牌,江西旅游局一度提出“江西旅游打庐山牌,庐山旅游打文化牌”的口号。然而,究竟应该如何打造庐山“文化牌”?至今尚未形成明确的思路。或许是由于时代较近、文献易得、文字易懂及文化易理解等因素,晚清民国以来外国传教士在庐山开发的以牯岭为中心的历史及景观,成为大部分研究者及国内外游客关注的主要对象,而庐山西北麓和东南麓的东林寺、太平兴国宫、白鹿洞书院、秀峰等汇集自唐宋至明清以来文化积淀的诸多文化景观,因时代的阻隔及文献、文字与文化的隔膜,成为研究与旅游的“冷点”,往往被研究者与游客绕过和忽视掉。^[6]我们现在看到的庐山“文化牌”,似乎始终是一张残缺的、本末倒置的品牌。

“品牌定位不是去塑造新奇的东西,而是去操纵已存在心中的东西,去重新结合已存在的联结关系。”^{[14](P26)}原来没有而无中生有,有一种言而无据的尴尬;原来有而无法言说,却是另一种欲说不能的无奈。面对具有深厚文化底蕴的庐山,研究者的当务之急是如何操纵那些延续千年的文化积淀,使之重新联结起来,打造出完整而靓丽的庐山“文化牌”。在这方面,庐山文献研究是不可或缺的学术资源和文化建构策略。

庐山与五台山都是先申报世界自然与文化混合遗产,而后被列入世界文化景观遗产。由于对文化景观的概念和价值没有清晰的认识,这些文化景观遗产在申遗过程中未能进入国家的提名议程,因而进入预备名单。在对文化景观理论、概念与价值梳理清晰之后,申遗专家及研究者发现,中国不但不乏此类遗产,而且非常丰富。甚至先前列入文化遗产或混合遗产之列的其他遗产,都可归入此类。面对如此丰富的文化景观遗产,摆在申遗专家与研究者面前现实而又具体的问题是:我们该如何撰写申遗文本?如何展示各文化景观遗产的不同面向?通过对庐山历史文献与庐山文化景观的深入探讨,或可为今后的此类研究提供有益的借鉴。

世界遗产组织的保护对象,从自然遗产、文化遗产到自然与文化混合遗产,再到文化景观遗产的过程,有力地证明其保护理念与实践是不断发展、与时俱进的。1986年和1989年,英国湖区两次申遗都遭受失败,原因在于其拥有的难以分割的历史文化渊源与自然乡村风光,致使其在世界遗产组织中无类可从。^[1]这一事件,直接催生世界文化景观遗产的诞生。文化景观是一个西方词汇,它的理论基石是欧美的文化地理学。^[2]自其诞生之日起至2009年的近十七年的时间里,中国一直处于一种被动接受状态。然而,文化景观遗产所突出强调的“人和自然之间长期而深刻的相互作用关系”,却与中国哲学和文化中对于人和自然关系的整体把握、对天人和諧关系的思考有不谋而合之处。由于“文化景观”本身是一个不断发展而难以界定的概念,对其定义、分类及标准的研究因地区或国家的差异而有不同。借助对庐山及五台山等文化景观遗产的全面研究,有助于促成我国申遗工作的

观念转变。在对文化景观遗产面向深度认识的基础上,主动影响世界遗产保护,使其成为中西融合的遗产标准。这种不断发展、与时俱进及包容性,也正是世界遗产组织自诞生至今的魅力所在。

【参考文献】

- [1] 韩锋. 世界遗产文化景观及其国际新动向[J]. 中国园林, 2007, (11).
- [2] 韩锋. 文化景观——填补自然和文化之间的空白[J]. 中国园林, 2010, (9).
- [3] 胡海胜. 文化景观变迁理念与实证研究[M]. 北京: 中国林业出版社, 2011.
- [4] 郑艳萍. 庐山文化遗产的保护与利用研究[D]. 桂林: 广西师范大学, 2006.
- [5] 单霁翔. 走进文化景观遗产的世界[M]. 天津: 天津大学出版社, 2010.
- [6] 卢娜. 世界遗产视野下的庐山文化景观解读及旅游意义[D]. 成都: 四川师范大学, 2011.
- [7] 胡适. 庐山游记[M]. 上海: 商务印书馆, 1928.
- [8] (法)米歇尔·福柯. 知识考古学[M]. 谢强, 马月, 译. 北京: 三联书店, 2003.
- [9] 徐效钢. 庐山典籍史[M]. 南昌: 江西高校出版社, 2001.
- [10] 郑振满. 新史料与新史学——郑振满教授访谈[J]. 学术月刊, 2012, (4).
- [11] 刘士林. 先验批判: 20世纪中国学术批评导论[M]. 上海: 上海三联书店, 2001.
- [12] 洪庆明. 从社会史到文化史: 十八世纪法国书籍史与社会研究[J]. 历史研究, 2011, (1).
- [13] (美)梅尔清. 印刷的世界: 书籍、出版文化和中华帝国晚期的社会[J]. 史林, 2008, (4).
- [14] 李蕾蕾. 旅游地形象策划: 理论与实务[M]. 广州: 广东旅游出版社, 2004.

【责任编辑: 彭民权】